

# VU Research Portal

## Godsbeeld en geschiedenis

van de Beek, A.

### ***published in***

GTT

1987

### ***document version***

Publisher's PDF, also known as Version of record

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### ***citation for published version (APA)***

van de Beek, A. (1987). Godsbeeld en geschiedenis. *GTT*, 87(2), 67-83.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# GODSBEELD EN GESCHIEDENIS

door

A. van de Beek

(Opening cursus Post-Academisch onderwijs 1986-1987  
van de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit  
op 22 september 1986)

## 1. *Geschiedenis en geschiedenisinterpretatie*

Op welke wijze is God betrokken bij onze geschiedenis en hoe staat onze geschiedenis in relatie tot God? Ik wil deze vraag in eerste instantie maar zo scherp mogelijk interpreteren. We zouden de vraag kunnen vereenvoudigen tot de geschiedenis van het godsbeeld: hoe hebben mensen in de geschiedenis over God gedacht? Op zichzelf is dat een boeiende vraag, maar deze descriptieve vraag is niet half zo spannend als de werkelijk systematische vraag, hoe de relatie van God zelf tot de geschiedenis is, waarbij we over God denken als een handelende, willende persoon, transcendent, boven de wereld verheven en toch op haar betrokken en geschiedenis zo concreet mogelijk opvatten als historie, de contingente gebeurtenissen in verleden en heden.

We kunnen via een geschiedenisfilosofie die stelt dat geschiedenis altijd feit en interpretatie in één is, de problematiek versluieren. Als we ons bezighouden met de relatie van God tot de geschiedenisinterpretatie, dan zal er binnen een christelijke theologische context wel iets moois uitkomen, wat past bij de traditie: ons belijden van God en onze geschiedenisinterpretatie zal wel samenhangen. Maar op die manier maken we het ons te gemakkelijk. Dan gebruiken we vooraf wat we juist moeten ontdekken. We zullen zelf in confrontatie met de feiten een interpretatiekader moeten ontdekken, waarin de feiten werkelijk kunnen spreken in ons spreken over God.

W. Gadamer heeft in zijn boek *Wahrheit und Methode*<sup>1</sup> geschreven over het vooroordeel. Ieder bedrijft wetenschap vanuit een vooroordeel, bepaald door je traditie. Soms wordt dit vooroordeel zo opgevat dat het nodig is om bewust geëngageerd wetenschap te bedrijven. In dit geval zou dat betekenen: vanuit de christelijke traditie, levend vanuit het evangelie, zou men bewust de geschiedenis niet alleen zo

1. W. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1972<sup>3</sup>. Zie met name het *Nachwort*, S. 529f.



moeten interpreteren, maar ook beschrijven. Voor de christen is de ware geschiedenis de geschiedenis zoals die er vanuit het evangelie uitziet (het evangelie volgens mijn interpretatie trouwens). Dat is echter precies wat Gadamer niet bedoelt. Hij wil dat we ons ons vooroordeel bewust worden en vervolgens proberen dat zoveel mogelijk terug te dringen. Hij wil laten zien hoe moeilijk het is om naar de geschiedenis te luisteren en spoort ons aan deze extra inspanning te leveren. Dat betekent dat we niet een christelijke geschiedenis schrijven, maar dat we de christelijke traditie, of in een ander taalveld: het evangelie, in confrontatie brengen met de feiten. Als we iets belijden over God, hoe verhoudt zich dat met de historische facta? We mogen de hermeneutische cirkel tussen feit en interpretatie, tussen belijden en geschiedenis niet kortsluiten door de ene pool alle gewicht te geven en zo de hardheid van de feiten te vergeten, of dat nu de feiten van de historie zijn of de feiten van textuele gegevens uit het Oude en Nieuwe Testament. Al te snel zijn we in de theologie geneigd om zowel in de exegese als in de geschiedenis te doen wat Hegel deed in de filosofie: als de feiten niet kloppen met het systeem — wel, des te erger voor de feiten.

## 2. *Geschiedenis = God?*

Op welke wijze verhouden zich nu de feiten tot God? De meest simpele oplossing is dat we tussen beide een = teken plaatsen. Alles wat gebeurt, komt voort uit de wil van God, uit zijn hand, uit zijn bevel, uit zijn woord, uit zijn Geest. De terminologie valt naar believen in te vullen, maar de grondgedachte is dat achter alles zit dat God het zó gewild heeft. 'Glorie zij de goden. Laat ieder beseffen dat zij de loop der dingen bepalen,' zingt de hogepriester van Ptah in de *Aida* van Verdi. Het is het bekende beeld van God uit de klassieke kinderbijbels (ook al wordt daarvan soms wel een karikatuur gemaakt). Bij alles wat er gebeurt, zeggen we: God heeft het zo gewild.

In wezen is de hermeneutische cirkel ook hier kortgesloten: alleen de feiten zijn bepalend voor ons spreken over God. Er is wel een voortgang, maar geen structuur in de geschiedenis. God valt samen met het volstrekt willekeurige proces. In feite is er echter steeds een verborgen structuur aanwezig en zelfs een heel hechte structuur, namelijk de gedachte dat de hele wereld een geordend systeem is en dat God de garant van die orde is. Waar gezegd wordt dat elk gebeuren uit de hand van God komt, is het met het oogmerk om dat gebeuren in te passen in het systeem. Als dat niet lukt, moet er toch een verborgen zin zijn, die wij weliswaar niet zien, maar die er wel is in God. Ook hier mag het feit dus niet chaotiseren. Het grondgeloof van



‘alles komt van God’ is het geloof van de orde. Dat geloof geeft veiligheid, beschermt ons en houdt rust.

Ook hier is er dus een hermeneutische sleutel voor de geschiedenis. Zo’n sleutel is niet willekeurig. Ze hangt samen met het historische paradigma waarin men leeft. Anders gezegd: een bepaald godsbeeld hangt samen met een bepaalde sociaal culturele context. Het bovengeschetste godsbeeld hangt samen met een geordende maatschappij. De leiders hebben er belang bij dat God de ordenende structuur is, de orde van de samenleving handhaaft. De onderdanen hebben belang bij de bescherming van de heer en van de Heer. Beider bestuur is vaak niet doorzichtig, maar men gelooft dat zij de garantie van de orde zijn. Het is niet voor niets de hogepriester die zingt: ‘Glorie zij de goden. Laat ieder beseffen dat zij de loop der dingen bepalen.’ Hij is de handhaver van het systeem, houdt de tegenstelling tussen de volken en de mensen in stand en offert ieder die een bedreiging daarvan is op, als bevel van de goden.

Vanuit de twintigste eeuw bezien lijkt de situatie in de Middeleeuwen het meest aan dit beeld te beantwoorden: een vaste sociale structuur met een ontologisch godsbeeld. Bij ‘das heilige römische Reich deutscher Nation’ hoorde een God met het gelaat van de Romeinse keizer.<sup>2</sup> Het is de vraag of zowel de maatschappij als het godsbeeld in de Middeleeuwen zo geordend waren. Dat was ongetwijfeld zo bij de geordend levenden en hun gestructureerde maatschappij heeft zich aan ons gepresenteerd. De leidende klasse van het verleden weet nadat zij gestorven zijn, altijd nog sterker te spreken dan tijdens hun leven. Ook in de Middeleeuwen waren er echter de ongeordend levenden, mensen die zich niet neerlegden bij een gestructureerde werkelijkheid. Er waren Katharen en Albigenzen en talloze andere ‘ketterse’ groepen. Zij hadden een ander godsbeeld, maar het moest wijken voor de structuur van de sterken en van hen die van de sterken heil verwachtte. Maar juist het feit dat de sociaal-politieke dissidente bewegingen ook een ander godsbeeld hadden, laat zien hoezeer godsbeeld en sociaal paradigma samenhangen. Dat betekent ook dat er niet een continue historische ontwikkeling van het godsbeeld is in de zin van: vroeger dachten ze zó en nu is het godsbeeld verder ontwikkeld (uiteindelijk tot een hoger plan). Als er al een ontwikkeling is dan ligt die in elk geval veel gecompliceerder. Vanuit het historisch perspectief ligt het voor de hand dat het ‘orde-beeld’ van God overheersend is in het verleden: het was de sociale bovenlaag die

2. J. Moltmann, *Gottesoffenbarung und Wahrheitsfrage*, in: *Parrhesia. Karl Barth zum achtzigsten Geburtstag*, Zürich 1966, S. 149-172 (S. 151-153).



dat hanteerde en daarvan weten we het meest af.

### 3. *God is in het goede?*

In haar boek *Naar de tred der kinderen* zegt Mevr. Klink<sup>3</sup> dat we de verhalen over oorlogen en uitroeien van volken niet zomaar aan kinderen vertellen kunnen. We mogen op hen niet een beeld van een harde God overbrengen. God is degene die in Christus zijn ontferming heeft geopenbaard. We kunnen beter Efese 3 over de hoogte en diepte en breedte van de liefde van God laten overschrijven<sup>4</sup> dan een 'spannend' verhaal uit het Oude Testament vertellen. Het is onzinnig om met pasen te vertellen van God die het leven en de liefde wil, en in september weer met verhalen uit het Oude Testament te beginnen alsof het nooit pasen geweest is.<sup>5</sup>

Hier treffen we een heel ander beeld van God aan: je kunt niet op elke gebeurtenis het etiketje plakken: 'Made by God.' Hij is degene die ons goede gaven schenkt.

Mevr. Klink staat in deze mening niet alleen; het is een brede theologische stroom in onze eeuw, waarin gezegd wordt dat God en lot niet zomaar verbonden kunnen worden. We kunnen niet van de hele geschiedenis zeggen: 'Zoals Gods vinger schrijft.' Kun je ooit over Auschwitz zeggen: 'Dat heeft God gewild'? Kun je dat zeggen over de vrouw die kanker krijgt? Toen tijdens een kerkdienst een jonge man aan een hartaanval overleed zei iemand in de consistorie troostend tegen zijn vrouw: 'Je moet maar zo denken, Rie, het zijn geen mensen die het je aandoen,' waarop de dokter vloekte — en vloekte hij niet terecht? Kun je God de schuld geven van al het verdriet wat er is, van alles wat mensen overhoop halen, van alle natuurrampen die plaatsvinden? Is de grootste troost in onze chaotische wereld niet juist, dat God dat allemaal niet wil? God vecht ertegen. Hij bestrijdt het uit alle macht — met al de macht van zijn liefde in Christus. Zó is hij onze beschermer en troost. God wil het goede, het leven, de toekomst en niet het lijden, het geweld, de oorlog.

De vraag is dan: als hij het kwade dan niet wil, zeker niet het kwade dat goede mensen, en vooral: weerloze mensen treft, wat voor macht zit daar dan achter? En vooral: zal God deze macht wel overwinnen? Als de chaos die ons omringt, niet met God te maken heeft, zijn we dan niet overgeleverd aan onbekende duistere machten? Is het niet

3. J. L. Klink, *Naar de tred der kinderen. De bijbel in de godsdienstpedagogiek*, Nijkerk 1981.

4. A.w., blz. 76.

5. Ibid.



beter om in handen te vallen van een allesbesturende God, die om een of andere reden wel weten zal waarvoor het goed is dat het ongeluk mij treft, dan dat God meelijdt in een chaos die hij weliswaar niet wil, maar waaraan hij blijkbaar ook niets kan doen? Toen ik dominee was in mijn eerste gemeente heb ik eens tot diep in de nacht zitten praten met mijn Gereformeerde collega. We vulden de tijd met discussies over de theodicee vanuit een concrete lijdenssituatie in ons dorp. Hij verdedigde met vuur dat God die niet gewild had — en dat dat ook de enige troost was in het verdriet. Ik hield met evenveel vuur vol dat de troost juist was dat je leven, ook als je er niets van begreep, door God werd geleid. Hij was dan ook Gereformeerd en ik Hervormd — en onze theologie weerspiegelde de sociale verhoudingen van de Vijfherenlanden. We werden het toen niet eens; beiden hadden we een pastoraal uitgangspunt; het ging om troost in het verdriet, maar we deden het diametraal verschillend. Ik denk nu dat je de vraag niet zo kunt stellen. Anders gezegd: we hadden allebei gelijk en dus allebei ongelijk. God bevecht inderdaad de machten van de wereld, maar het zijn de machten van de wereld die hij zelf schiep. God vecht niet met een hem vreemde macht, maar met zichzelf.<sup>6</sup> De spanning dat de strijd niet vanzelfsprekend gewonnen is, blijft bestaan. De troost is geen berusting in het bestaande. God wil dat de wereld anders wordt en dat lijden en dood er géén plaats in zullen hebben. En voor zover hij ermee te maken heeft, is niet berusting de juiste houding, maar protest, zoals Job een twistgesprek begint met God. De spanning van de vraag blijft: Komt het wel goed? Waar zien we in de geschiedenis Gods macht der liefde overwinnen? Heeft de macht van de chaos — of heeft het demonische in God uiteindelijk niet de overhand?

#### 4. *God en geschiedenis zijn niet zomaar te verbinden*

Vanwege de problemen bij zowel het beeld van de in alles werkende God als bij dat van de goede God is naar een verdere oplossing gezocht. Die bestaat daarin, dat God en de geschiedenis niet zomaar te verbinden zijn. Het is niet zo dat de hele geschiedenis de achterkant

6. H. Kushner, *Als het kwaad goede mensen treft*, Baarn 1985<sup>16</sup> gaat ervan uit dat het natuurgebeuren dat lijden veroorzaakt er gewoon is. We moeten niet vragen waar het vandaan komt en zeker niet zeggen dat God het wilde. Op die manier wordt de spanning rond ons spreken over God weggenomen: God wil het goede. Tegelijk komt Kushner zo in dezelfde positie als de vrienden van Job: hij wil God verdedigen. Maar op het moment dat in het rechtsgeding tussen mens en God mensen God willen rechtvaardigen zijn ze partijdige rechters geworden en dus onrechtvaardigen (Job 8). De ware theodicee is niet dat mensen God rechtvaardigen, zelfs niet dat God uitlegt hoe het allemaal zit (dat doet hij Job ook niet), maar dat hij zichzelf rechtvaardigt in zijn daden. Alleen in bevrijding en heil kan God gerechtvaardigd worden.



van Gods handelen is. Het is ook niet zo dat in de geschiedenis bepaalde gebeurtenissen van bevrijding of hoop vindplaatsen van heil zijn. Als ze dat wel waren, zouden ze op hetzelfde moment fixatie en macht betekenen. Als de bevrijding in Nicaragua een daad van God is, geeft dat aan het nieuwe bewind een meerwaarde, die alleen maar risico's in zich draagt. God is niet van de Sandinisten en hij leent zich niet voor 'God, Nêerland en Oranje saam'. God is niet een aanwijsbare plek in de geschiedenis; hij is ook niet een aanwijsbare structuur in de geschiedenis. Hij is zelfs niet present in het belijdende menselijke denken en spreken in de geschiedenis. W. Dilthey zag nog als mogelijkheid voor geschiedwetenschap het 'Verstehen' van de historie.<sup>7</sup> In een gemeenschappelijke structuur tussen de uitingen van het verleden en van het heden is er herkenning van het verleden mogelijk, interpretatie die recht doet aan het verleden. Dit geeft theologisch de ruimte om God dan wel niet te binden aan bepaalde feiten, maar wel in de herkenning van een draad in de geschiedenis, die de geschiedenis van het menselijke verstaan is. Bijbels-theologisch is dit concept grandioos uitgewerkt door G. von Rad in zijn *Theologie des Alten Testaments*.<sup>8</sup> In de bijbelse theologie gaat het om de geschiedenis van het belijden. Het Oude Testament is niet een geschiedenis die beschrijft hoe in concreto gebeurtenissen God handelt. Dan zou bij het wegvallen van de juistheid van de beschrijving ook Gods daad vervallen. Het gaat echter om een geschiedenis van het belijden van Israël over zijn God, aan de hand van verdichte verhalen over gebeurtenissen in de geschiedenis. Deze verhalen kunnen in een voortgaande geschiedenis telkens geherinterpreteerd worden. De vraag is daarbij niet of de herinterpretatie recht doet aan het feit — wie es eigenlijk geweest is — maar of die staat in de lijn van het belijden van Israëls God. Het credo staat centraal. Hier wijkt de historie achter de 'Geschichte' weg, die in dit geval is geworden tot 'Heilsgeschichte', niet als een duplicaat van de geschiedenis, evenmin als een fragment daarvan, maar als belijdende interpretatie daarvan.

Als we denken vanuit een model van belijdende interpretatie kunnen we hermeneutisch met de bijbelse geschriften goed uit de voeten. Wat daar van Godswege gezegd wordt, is een wijze waarop in de interpretatiekaders van dat moment mensen hun geloof beleden. Binnen het interpretatiekader van strijd tussen de volken en volkjes,

7. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Göttingen 1962<sup>5</sup> (*Gesammelte Schriften* I).

8. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München I: 1966<sup>4</sup>; II: 1965<sup>4</sup>. Zie vooral I, S. 117-142.



waarbij Israël voortdurend bedreigd werd door machten van buiten, kreeg het belijden van de bevrijdende trouw van God de gestalte van Gods heilige oorlog tegen de vijanden. Op deze wijze werd verwoord dat God de verdrukte niet in de steek laat, trouw is aan zijn mensen. Je mag dat niet objectiveren tot het feit, dat God de Amelekieten liet vernietigen (1 Samuël 15) en dus de volkerenmoord wilde. Aangezien de historische context wijzigt, wijzigt de vorm waarin het belijden gestalte krijgt. Bovendien groeit de belijdenisgeschiedenis, waardoor de rijkdom van Gods heil beter verwoord kan worden. De heilsgeschiedenis is dus open naar de toekomst. Dat wil niet zeggen dat God groeit. Hij is dezelfde. Hij verandert niet, maar onze relatie tot hem verandert, omdat wij veranderen. Onze relatie groeit omdat wij hem beter gaan verstaan, in geschiedenissen van lijden en bevrijding. We kunnen zelfs denken aan een pedagogische weg van God met de mensen: naarmate de mensheid ouder wordt, leert God hen meer. Wij zijn gaan verstaan dat God in het lijden en de ondergang redt en hebben een verhaal over de heilige oorlog niet meer nodig. We nemen het verhaal op, maar vormen het gelijk om, waarbij David niet meer de held is die zijn tienduizenden verslagen heeft, maar teken van de machteloze Messias die in zijn machteloosheid het brute geweld van het heidendom overwint.

Geschiedenis is hier geworden tot literaire geschiedenis en is niet meer beschrijving van gebeurtenissen uit het verleden. God is degene met wie wij in relatie staan, maar niet degene die bepaalde dingen doet of laat gebeuren in de wereld. Exegese is literaire exegese. De vraag wordt dan: Gaat het hier nog over God of gaat het alleen over de belijdende mens? Als de ontmoeting met God een realiteit is en het dus niet alleen over de belijdende mens gaat, is in elk geval die ontmoeting nog iets in de geschiedenis waar God present is. Zo is de positie van Bultmann, die van de allesomvattende 'Entmythologisierung' God uitsluit.<sup>9</sup> Of is de belijdenis van de mens het enige wat te traceren is? Dan komt de vraag op of deze belijdenis nog ergens aan beantwoordt. Anders gezegd: verwijzen de belijdende woorden van de gelovige naar wat meer is dan hijzelf? Maar als die werkelijkheid

9. R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1948, S. 13-48 (S. 48). Voor kritiek op het standpunt van Bultmann zie: K. Jaspers, *Wahrheit und Unheil der bultmannschen Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos III*, Hamburg 1954, S. 9-46. Een radicalisering van Bultmann op dit punt is gegeven door S. M. Ogden, *The reality of God and other essays*, London 1967. Vooral in het essay over *Myth and Truth* (p. 99-119) stelt hij dat ieder mythologisch spreken vervangbaar is door andere taal, ook het spreken over God, die geheel in het kosmische proces is opgenomen.



niet te traceren is, niet aanwijsbaar, dan zijn de woorden in feite lege begrippen. Spreken over God is dan te vervangen door psychologische, sociologische, economische of andere categorieën of maximaal tot categorieën van de eigen menselijke faculteit der religiositeit. Dus òf het belijden verwijst naar een werkelijkheid waaraan het beantwoordt en heeft dus een ervaringscomponent met een ontologisch aspect òf het belijden is slechts literaire taal voor wat we ook op andere wijze onder woorden kunnen brengen. Anders gezegd: òf God openbaart zich in de geschiedenis en is daarmee een stuk van onze werkelijkheid geworden òf hij is onkenbaar. Dus òf God is deel van het hele historische proces, daaraan gerelateerd en daardoor gerelativeerd, en dus niet absoluut meer, òf hij is onbereikbaar en heeft dus geen relatie met de mens, zodat 'God-language' lege taal is. Dat is het dilemma waardoor aan het begin van deze eeuw *T. Troeltsch* verscheurd werd.<sup>10</sup> Zijn hele theologie is een strijd met deze spanning.

### 5. Barth

In de bovengeschetste patstelling zijn radicale maatregelen genomen door K. Barth. Als wij beseffen dat het onmogelijk is om vanuit onze ervaring en vanuit ons denken te komen tot de werkelijkheid van God, hoeven we daarover niet te treuren. Dat besef is geen spijtig verlies van de theologie aan de Kantiaanse filosofie, maar het is een geschenk aan de theologie. Dit geschenk is trouwens niet nieuw, we kenden het reeds uit de Reformatie. Alleen kan en moet het nu nog radicaler gezegd worden: God komt niet op uit de mens en de aardse werkelijkheid, maar hij is het die zich genadig openbaart vanaf de andere zijde. Pas in een totaal geseclariseerde wereld en wetenschap kan theologie worden wat zij in wezen is: spreken over het wonder dat van ons uit niet zijn kan, maar wat zich genadig aan ons aanbiedt. God kan alleen zichzelf geven door zijn openbaring. Dáár moet de theologie beginnen en daar moet zij bij blijven. Vanaf de *Römerbrief*<sup>11</sup> tot en met de *Einführung in die evangelische Theologie*<sup>12</sup> is dat in alle toonaarden de boodschap van Barth. God is degene die kritisch staat

10. Zie vooral E. Troeltsch, *Glaubenslehre*, München 1925, S. 81-97. Zie voorts: H. W. de Krijff, *Sleutel en slot*, 1985<sup>2</sup>, blz. 86v. Vgl. ook H. Berkhof, *Zweihundert Jahre Theologie*, Neukirchen 1985, S. 153-164.

11. K. Barth, *Der Römerbrief*, Zurich 1919. C. van der Kooi heeft in zijn studie *De denkweg van de jonge Barth*, 1985 aangetoond dat ook in de vroege periode van Barth, voorafgaand aan de tweede editie van de *Römerbrief* in 1922 het onherleidbare van de openbaring een rol speelt. Alleen drukt hij het dan meer Schleiermache-riaans uit met het begrip 'Erlebnis'.

12. K. Barth, *Einführung in die evangelische Theologie*, Zürich 1962.



op onze geschiedenis, die op geen enkele manier daaruit afleidbaar is en evenmin daarin fixeerbaar. De geschiedenis van de openbaring is 'unhistorische Geschichte', zonder oorzaak. We kunnen nooit zeggen: 'Zo is het gekomen.' Het kon er niet zijn, maar het poneert zichzelf: de schepping, de incarnatie, de opstanding. Theologie is niet te funderen in de geschiedenis, ze is alleen uit te voeren, als het spreken over de onmogelijke werkelijkheid, die de waarheid is. Aanvankelijk overheerst bij Barth het kritische aspect, dat bij Noordmans steeds overheersender is geworden.<sup>13</sup> God is niet te fixeren, hij is de 'ganz Andere', er is geen plek op deze aarde waar wij hem kunnen aanwijzen. Er zijn geen heiligen en er zijn geen bedevaartsplaatsen, Jeruzalem niet, Rome niet, Lourdes niet, Lambarene, Genève en Safenwil niet. In latere fasen gaat Barth zijn gedachten positief invullen: in Christus is God, komende van gene zijde, in ons midden gekomen. Aan het eind is de christologie zo omvattend, dat Christus overal present is. Toch gaat het ook in de christologie bij Barth nooit om een aanwijsbare plek in de geschiedenis. Hij is in feite chiffrage voor de openbaring van Gods kant, voor het geheim van Gods genade, dat buiten mij en buiten onze wereld ligt. Daarom kan men bij Barth in plaats van 'Christus' eigenlijk ook altijd 'Heilige Geest' zeggen, met zowel de kritische als de kosmische dimensies die daarbij horen. Niet voor niets heeft Barth later gezegd, dat het nodig is de theologie geheel vanuit de pneumatologie te herschrijven.<sup>14</sup>

Barth gaat uit van de kritische instantie die de theologie in de geschiedenis is. God in Christus is de ander. Maar in feite blijft het de *idee* van de Ander. Barth heeft van de Kantiaanse nood een deugd gemaakt. Hij heeft Lessing gelijk gegeven, dat 'zufällige Geschichtswahrheiten' nooit de grond kunnen zijn van 'ewige Vernunftswahrheiten', in dit verband: 'Glaubenswahrheiten'. Barth blijft dus in het spoor van Troeltsch gaan. Want hoezeer Barth ook het primaat van het bijzondere boven het algemene, van het concrete boven het abstracte poneert, het blijft het concrete van de openbaring en het bijzondere van de 'ganz Andere'. Het is het Woord dat ons systeem weerspreekt, maar het is niet het contingente van het eenmalige gebeuren in de geschiedenis. De Jezus Christus van Barth is in wezen niet Jezus van Nazareth, maar een woord voor de ons oordelende genade van God. Hij is dus teken voor het komen van God van de

13. De kritische radicaliteit van *Herscheping*, Zeist 1934, wordt nog overtroffen door die van Noordmans latere werken, zoals *Gestalte en Geest*, Amsterdam 1955: 'Ieder op de voorgrond schuiven van de incarnatie is ook een zonde tegen de Heilige Geest' (blz. 248; *Verzamelde werken* 8, blz. 371).

14. E. Busch, *Karl Barth*, Nijkerk 1978, blz. 442v.



andere zijde, maar omdat wij niet over die andere zijde beschikken, blijft hij voor ons bereikbaar. Daarom kan Sperna Weiland zeggen, dat de theologie van Barth een huis is zonder deur. Als we echter Barth pneumatologisch interpreteren, is dat geen enkel bezwaar: in de pneumatologie wordt juist onder woorden gebracht dat ons geloof een geheimenis is dat niet grijpbaar is, maar dan niet los van de historie, maar midden in en door middel van de historie. In feite speelt dat bij Barth, althans onder de oppervlakte, een rol: geloof is 'Erlebnis', daarmee begon het en: God is een God van mensen, de God die de zoekende theoloog niet grijpen kan, maar door wie hij gegrepen is, daarmee eindigt het in de zwanezang van de *Einführung*.

#### 6. Een 'zufällige Geschichtswahrheit'

Ondertussen heeft Barth een radicale wending in de theologie gebracht. Van het algemene vandaan richt hij zijn aandacht op het bijzondere, op datgene wat binnenbreekt in onze werkelijkheid. Dat is een niet te verliezen winst, waarmee we moeten verder werken. We moeten om te beginnen Barth radicaliseren: het gaat niet om het bijzondere van de 'ganz Andere' alleen, maar om het bijzondere van de contingente geschiedenis van Jezus van Nazareth in de eerste eeuw van onze jaartelling. Dat is een historisch gebeuren, een 'zufällige Geschichtswahrheit'. Door de nadruk te leggen op deze contingente geschiedenis verschuift het accent van de incarnatie, waar het bij Barth ligt, naar het leven, de dood en de opwekking van Jezus. Hij is niet een ander woord voor 'openbaring van de andere zijde', maar hij is een mens met een levensgeschiedenis, die verteld kan worden. Daarom is hij bij ons present niet als een waarheid, maar als een verhaal. Dat is de manier waarop wij met geschiedenissen omgaan, niet in abstracte begrippen als genade, oordeel, heil, maar door te vertellen wat er gebeurd is. De realiteit van het christelijk geloof is dat dit verhaal, dat wil zeggen dit gebeuren, ons aanspreekt op religieuze wijze, dat wil zeggen: als onze totale werkelijkheid bepalend. Waarom dat gebeurt, daarover is veel te zeggen — het heeft te maken met traditie; het heeft te maken met diepste menselijke gevoelens en structuren — maar het eigenlijke geheim is onachterhaalbaar, net zo min als het eigenlijke geheim achterhaalbaar is, waarom een ander mens ons op de wijze van de liefde aanspreekt. Dat geheim moeten we pneumatologisch ook maar laten staan. Maar daarom gaat het nu ook niet: het gaat erom dat wij ons in de concrete aardse geschiedenis van Jezus aangesproken weten door God. De 'zufällige Geschichtswahrheit' die zó contingent is, dat ze zich niet leent voor generalisaties — 'der



Mann der alle Schemen sprengt'<sup>15</sup> — is de eeuwige geloofswaardeheid. Midden in de geschiedenis, in de historie der mensheid, staat de waarheid Gods.

Daarbij zouden we het kunnen laten. De theologie bestaat dan uit het vertellen van het verhaal van Jezus: Jezus Christus en niets anders! Hij is ons heil. Hij is onze hoop. Nergens anders is een geschiedenis waarin we óók worden aangesproken op goddelijke wijze, want dan zouden er twee goden zijn — en twee goden, twee machten die de totale werkelijkheid bepalen, dat kan niet. Het is: òf Jezus is alles òf hij is niet Gods openbaring.

Als we het echter zo stellen zitten we meteen in de problemen:

a. Hoe zit het met alle andere gebeurtenissen waarover in de bijbel gesproken wordt als over openbaring van God? Hoe zit het met Israël en de torah? Hoe zit het met Mozes en Abraham? En hoe zit het met pinksteren? We moeten zo al gauw komen tot een eigenlijke bijbel in de bijbel, waarbij alles wat niet direkt over Jezus gaat, slechts als negativum kan functioneren, bijvoorbeeld in de tegenstelling wet en evangelie.

b. Als buiten Jezus Christus nergens iets is aan te wijzen van goddelijke presentie, hoe zit het dan met de ethiek? We mogen kritiek hebben op 'God, Neerland en Oranje saam' of op 'God, Nicaragua en Sandino saam', maar als hij nergens is aan te wijzen dan maakt de politiek ook niet meer uit. Dan is hij even nabij bij Pinochet als bij Aquino, bij Reagan als bij Lincoln, bij Franco als bij Gonzalez — of evenver bij allen vandaan.

c. Jezus is niet los te pellen, juist als historische persoon, uit zijn context, uit de geschiedenis vóór hem en na hem. Zijn geschiedenis is geen 'unhistorische Geschichte'. We kunnen honderd keer zeggen: 'Er ist der Mann der alle Schemen sprengt', maar we kunnen óók zeggen hoe dat allemaal zo gekomen is, ook al gaat zijn verhaal daarin niet op, maar dat geldt voor het verhaal van ieder mens. Niemand is louter het produkt van traditie en omgeving.

## 7. *Samenhangende geschiedenis*

Juist als we Jezus tot het uiterste serieus willen nemen, zullen we ook het Oude Testament en Israël serieus moeten nemen. Het Oude Testament is zijn heilige Schrift en Israël is zijn volk. Hij is niet gekomen om wet en profeten te ontbinden, maar om die te vervullen (Mattheüs 5 : 17) en wie hem navolgen in het geloof stellen de wet

15. E. Schweizer, *Jezus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1979<sup>5</sup>, S. 18.



daardoor niet buiten werking, maar zij bevestigen de wet (Romeinen 3 : 31).<sup>16</sup> We moeten dus de Sinaï en Abraham, Jesaja en Spreuken ernstig nemen als openbaring van Godswege. De gebeurtenissen die de geschiedenis van Israël schokten en het leven van elke dag zijn vindplaatsen van Godskennis. Als dat geldt voor het verleden ten aanzien van Israël, geldt dat ook voor pinksteren en de Geest in zijn nawerking in de geschiedenis. Ook in de kerk is goddelijke presentie te vinden. Die is zelfs in de hele wereld te vinden, omdat juist in Jezus de grenzen doorbroken zijn en zijn Geest tot allen uitgaat. De relatie tot God is evenmin als in het Oude Testament tot de expliciete belijders beperkt. De belijders verwoorden slechts de werkelijkheid die zij aantreffen en die groter is dan zij zelf zijn. Daarom is het in principe mogelijk en móet het mogelijk zijn in het heden aan te wijzen waar mensen en volken de weg van God gaan en waar niet, hoe moeilijk dat in de praktijk ook mag zijn. Maar het onderscheid tussen ware en valse profeten is altijd al moeilijk geweest. Alleen de geschiedenis kan het ons leren (Deuteronomium 18 : 21). Wat werkelijk de weg van God en zijn heil is, zal moeten blijken in de toekomst, waarin over de betekenis van het heden beslist wordt.

Als in de geschiedenis op talloze plaatsen openbaring van God optreedt, bestaat het risico dat niet alleen de openbaring verbrokkeld wordt, maar ook dat God zelf verbrokkeld wordt. Is er naast de ene Naam nog een andere naam? Is er naast de ene God in Christus nog een andere God? Dat zou het geval zijn als alle openbaringsmomenten los naast elkaar stonden of als in elk geval Jézus exclusief was tegenover alle anderen. Maar dat is nu juist niet het geval. We zeiden reeds: Jezus is niet los te pellen uit zijn context en uit de geschiedenis vóór en na hem. Er is één openbaring van God, die samenhangt en waarin Jezus zijn plaats heeft. Betekent dat nu dat we het unieke van Jezus opgeven, dat hij opgaat in het geheel van de wereldgeschiedenis? Hij gaat inderdaad op in de wereldgeschiedenis. Hij is er onderdeel van en nooit daarvan los te maken. Toch is hij uniek; hij is niet volstrekt afleidbaar. Hij is contingent. Hij is zichzelf. Hij voegt iets toe aan wat is en vormt daardoor de wereldgeschiedenis om, die wordt anders. De wereldgeschiedenis ziet er met Jezus anders uit dan zonder Jezus. Dat geldt ook voor alle andere mensen; ieder heeft iets unieks. De een is meer contingent dan de ander. De een doorbreekt de schema's meer dan de andere doet. Sommige mensen wenden de geschiedenis in

16. Zie voor een uitvoerige analyse van deze tekst en van het geheel van de opvattingen van Paulus over de wet H. Hübner, *Das Gesetz bei Paulus*, Göttingen 1980<sup>2</sup>, S. 118-129).



grote mate, zelfs radicaal. De christelijke gemeente ziet in Jezus een radicale wending, die alle wendingen doorbreekt en te boven gaat. Dat doet hij niet door buiten de geschiedenis te staan, maar juist door daar midden in te staan.

De kerk ziet Jezus niet zómaar als de wending in de geschiedenis die alles definitief veranderd heeft. Het is niet alleen omdat hij haar op een of andere onverklaarbare wijze aangesproken heeft. Zij doet dat omdat hij die met zijn weg, temidden van de traditie van Israël, reddend voor de verlorenen present was en dat als weg van God zag en verkondigde en bereid was daaraan tot in het oordeel van de godslasteraar gehoorzaam te zijn, door God uit de doden is opgewekt. Het is inderdaad een verhaal dat nergens in past, wat ongelooflijk is, zó ongeloofwaardig dat je òf gek moet zijn om het te vertellen en te geloven òf dat je het ervaren hebt en je hele vroegere leven omvergegooid is. De verhalen van de apostelen uit het Nieuwe Testament maken meer de indruk van het laatste dan van het eerste.

We zien dus Jezus als uniek, maar dan temidden van en verbonden met allerlei unieke, ànders unieke mensen en geschiedenissen dan hij. Nu is het historisch onmogelijk om de ene geschiedenis van de andere los te maken. Het is onmogelijk om een serie gebeurtenissen te omschrijven als heils- of openbaringsgeschiedenis en een andere serie als onheils- of neutrale geschiedenis. Alles hangt met alles samen. Alles hangt dus ook met Jezus samen. In zijn leven hangen onheil en heil samen. Het kruis — is dat onheil of heil? Het is maar vanuit welk gezichtspunt je het bekijkt. De exodus is heil en gericht in een. De geschiedenis van Israël is niet los te maken van de geschiedenis van de volken, de kerkgeschiedenis niet van de wereld-, de cultuur- en de sociale geschiedenis, de theologiegeschiedenis niet van de filosofiegeschiedenis. Als alles zo samenhangt, heeft dus alles met God te maken, en met Christus te maken — en met mij te maken. De brieven aan Efese en Colosse hebben deze gedachte tot het uiterste doorgevoerd. Alles is in en door Christus geschapen. Hij is het hoofd van allen. De kerk heeft in de strijd tegen Marcion dat een kleine eeuw later bevestigd. God, de Vader van Jezus Christus en in hem onze Vader, is de Schepper van hemel en aarde, de pantokrator.

Daarom kunnen we geen scheiding in de geschiedenis maken tussen gebeurtenissen waarmee God wel te maken heeft en waarmee hij niet te maken heeft. Alles heeft met hem te maken en in alles komt iets van zijn weg openbaar. De vraag is dan ook niet òf iets met God te maken heeft, maar hóe het met God te maken heeft. Nu kunnen we over God niets zeggen dan via wat we van hem weten in zijn openbaring in de wereld; dat wil zeggen: via wat wij ervaren hier beneden. We kunnen zeggen: dat is dus via Jezus. Maar we kunnen over Jezus niets zeggen,



zonder iets te zeggen over zijn geschiedenis en context. We kunnen over God derhalve niets zeggen behalve door de hele samenhang van de geschiedenis. Hoe heeft iets met God te maken? Dat wordt bepaald door de plaats die het heeft in het geheel van de geschiedenis. Het definitieve oordeel over de wereldgeschiedenis ligt in de toekomst. Welke rol hebben wij, welke rol heeft onze geschiedenis gespeeld in de geschiedenis die door het oordeel van de toekomst gerechtvaardigd wordt? Was het heil of onheil? Was ik heil of onheil? De toekomst is verborgen, maar de schok door de weg van Jezus doet de toekomst al oplichten. Als een mens, nee, *déze* mens opgewekt wordt uit de dood, raken we daar de grenzen van het immanente en daarmee van de wereldgeschiedenis. Hij is daarom het oordeel van de wereld, zegt Paulus in Athene (Handelingen 17 : 31). Daarmee worden alle geschiedenissen veroordeeld die mensen gevangen laten in hun schuld, in hun ziekte, in hun lijden. Want zij zijn anders dan de geschiedenis van Jezus. Toch staan ze er niet los van. Zij horen bij zijn vóór- en nageschiedenis. Hij kan de geschiedenis niet zomaar in de vuilnisbak gooien. Juist hij kan geen mensen in de vuilnisbak gooien. De hele geschiedenis hangt samen, ook Auschwitz, ook de gedode Amelekieten, ook het ontvoerde kind en de gemartelde in de gevangenis, ook de kankerpatiënt en de jonge weduwnaar. De hermeneutische structuur van de geschiedenis is niet eenzijdig: dit alles beïnvloedt ook ons oordeel over Jezus. Is hij werkelijk presentie van God? Of is de God van deze wereld een andere God? Is het definitieve oordeel toch iets anders dan de opstanding der doden, dan gerechtigheid en liefde, genade en bevrijding? Als we kijken naar de overweldigende gebeurtenissen van deze eeuw, komen de twijfels op. Moet tot op heden het oordeel over de wereldgeschiedenis niet negatief zijn? En hebben we dus geen negatieve God, een sadist of een machteloze rommelaar? Er is heel wat nodig om deze aanvechting te verhelpen: bevrijdingsverhalen en vooral het verhaal van Jezus, de levende. Maar hoe lang houdt dat het nog? Hebben wij niet een nieuwe impuls nodig? Moet God niet nog eens laten blijken in een nieuwe, contingente gebeurtenis, dat de structuur van de geschiedenis de andere kant wordt opgetrokken dan die van het lijden? Ook Auschwitz was contingent; hoeveel er ook aan te voeren is om het gebeuren plausibel te maken, het was niet noodzakelijk. Ook Hitler was niet louter een produkt van zijn verleden en omgeving. Maar is er dan geen nieuwe daad van God te verwachten, die het gezicht van de wereldgeschiedenis verandert? Alleen in een apocalyptisch-eschatologisch<sup>17</sup> verlangen valt het in deze

17. Voor de betekenis van de apocalypsie in de eschatologie zie J. C. Beker, *Paul, the*



wereld nog uit te houden. En we wachten al zo lang. Komt niet het moment dat Job noemt: straks zoekt God mij, maar dan is het te laat (Job 7 : 21)? Dan is de balans definitief doorgeslagen.

#### 8. *In chaos en hoop*

Wat is nu het verschil nog met het begin? Is de cirkel niet rond? Maakt het nog uit of we zeggen: 'God heeft met alles te maken' of: 'Zo heeft God het gewild'? Het verschil zit hierin: In het klassieke model was God een eeuwig onveranderlijk wezen. Dat beeld kon nooit veranderen. Alles hoorde bij een plan van alle eeuwigheid. Als wij iets niet plaatsen kunnen, ligt dat aan ons, maar het heeft ongetwijfeld zijn verborgen bedoeling. Wat ik nu wil zeggen, is: wat wij niet kunnen plaatsen, *verandert* het godsbeeld; God blijkt anders te zijn. Dat betekent niet alleen dat wij hem beter kennen, zodat ons oude *godsbeeld* gecorrigeerd wordt, terwijl God hetzelfde blijft. Het betekent ook dat God zèlf verandert. Als God met alles te maken heeft, staat hij ermee in relatie. Relatie is een ontmoetingsgebeuren dat beide relata aangaat. Veranderingen in de geschiedenis staan niet los van veranderingen in God. Geen gebeurtenis gaat buiten hem om, daarom is hij de voortdurend veranderende God, of in een ander taalveld: hij is de levende, de handelende en de horende God, die nieuwe dingen doet en die zich laat beïnvloeden door wat mensen zeggen en doen.

Mijn theologiseren is eigenlijk één gevecht met Marcion (wat iets anders is dan tégen Marcion). Marcion zag terecht dat de geschiedenis chaotisch was en dat als God met deze geschiedenis te maken had, hij een grillige en soms harde God was. Marcion zag ook dat in Jezus Christus genade en liefde gekomen was. Vandaar de vraag: Hoe is het een met het ander te rijmen? Dat is de vraag waar de kerk nooit omheen kan. Marcion gaf een radicaal antwoord: hij maakte een waterdichte scheiding tussen de wereldgeschiedenis, inclusief Israël en het Oude Testament, en Jezus Christus. De kerk wilde Marcion niet. Zijn antwoord was fout. Dat was een juiste beslissing van de kerk. Maar de radicaliteit van de vraag werd dikwijls al te gemakkelijk vergeten. òf God was de garant van de structuren òf God was louter genade, zodat de veroordeelde Marcion uit het graf verrees.

We zullen de vraag van Marcion serieus moeten nemen en het afwijzen van zijn antwoord. We kunnen de God van het Oude Testa-

*apostle. The triumph of God in life and thought*, Philadelphia 1980, p. 135-181. Beker beaccentueert dat in de eschatologie het gaat om concrete aardse en kosmische realisatie van het rijk van God.



ment niet losmaken van de genade, noch die van het Nieuwe Testament van het geweld. Het lukt niet om een nette, systematische God te krijgen. Daarom moeten wij ons laten chaotiseren door alle teksten van het Oude en het Nieuwe Testament, óók door die uit Jozua, Samuël en Koningen, óók door Ananias en Saffira, door de scheldende Judas en de moraliserende Jakobus. We moeten niet te snel met onze bijbelse theologie, met onze hermeneutiek klaar zijn en we moeten niet te snel met onze exegese klaar zijn. *H. Wiersinga* heeft opgemerkt dat ik allerlei vreemde teksten opdiep uit de bijbel.<sup>18</sup> Wat is vreemd? Zijn ze niet alleen vreemd omdat ze ver van de geijkte hermeneutische sleutelteksten afstaan? Maar zouden ook andere teksten die functie niet kunnen vervullen? Hebben wij in onze tijd niet een radicale hermeneutische wending nodig, vergelijkbaar met die in de zestiende eeuw, waarbij niet meer Romeinen 5 en Galaten 3 in het centrum staan, maar andere teksten. We kunnen daarbij denken aan Jesaja 63 en 64: 'Waar bènt u? Och, dat Gij de hemelen scheurde!' of aan Job 7 : 17 en 18: 'Wat is de mens, dat Gij hem zo groot acht en uw aandacht op hem vestigt, dat Gij elke morgen hem bezoekt, elk ogenblik hem beproeft?' We kunnen ook denken aan de roep van de martelaren onder het altaar (Openbaring 6 : 10) of aan het gebed van de gemeente in de laatste verzen van de bijbel: 'Kom, Here Jezus!' (Openbaring 22 : 20). Uiteraard moet deze nieuwe hermeneutiek niet los staan van de oude. Juist tegenover de allesomvattende genade krijgen de genoemde teksten hun profiel. Juist tegenover 'Het is volbracht' krijgt het 'nog niet' zijn diepte en wordt het lijden van deze tegenwoordige tijd onhoudbaar.

We moeten ons niet alleen laten chaotiseren door de teksten en verhalen van het Oude en het Nieuwe Testament. We moeten ons ook laten chaotiseren door alle geschiedenissen van heden en verleden. Ons geloof en onze exegese vinden niet plaats in een andere, tweede werkelijkheid. 'Het is volbracht.' 'Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde.' Hoe is het mogelijk, als je de moderne geschiedenis leest? Is het een wonder dat mensen afhaken van het geloof en nòg liever de feiten willen ontkennen? Hoe is het mogelijk, als je de televisie ziet? Is het een wonder dat de feiten verdoezeld worden en dat mensen de knop omdraaien en nog liever overschakelen op de showbis? Hoe is het mogelijk als je in het Academisch Medisch Centrum op pastoraal bezoek gaat? Is het een wonder dat mensen de feiten niet onder ogen willen zien en de naam van de ziekte niet noemen? Wat is dit voor een

18. H. Wiersinga, *Hoe anders is God?*, in: *Nogmaals: Waarom?*, Nijkerk 1986, blz. 29-44 (blz. 33-37).



wereld waarin we leven? Wat is dat voor een God, bij wie deze wereld hoort? Is er wel een God? En als die er is, heeft hij dan wel iets te maken met Jezus Christus? En heeft Jezus wel iets met God te maken? Is hij niet maximaal een redelijk geslaagde, maar uiteindelijk toch falende idealist? Als christelijk geloof werkelijk vertrouwt op heil voor deze wereld, dan is het een uiterst aangevochten zaak. Daarom geloven we het maar; we nemen het geloof niet al te serieus en leven de gewone gang. God is het lot. We houden een fantastisch verhaal, waarvan we zelf niet geloven dat het ook nog een keer politiek, ethisch, sociaal, fysisch en medisch waar moet of kan worden. We geloven de opstanding niet echt en we geloven God niet echt als pantokrator. Als we het laatste alleen geloofden werden we stapelgek of woedend op deze God. Als we het eerste alleen geloofden, zouden we denken dat het een vergissing was in een mislukte wereld. Als we beide zouden geloven, zouden we nog harder dan de vroege kerk zeggen: 'Hoelang nog?' en nog harder dan Jesaja roepen: 'Waar bènt u die bevrijdde?'

'Ik ben gelukkig niet opstandig, dominee.' — Ik barst van de opstandigheid, want, God, waar blijft U?